

مفهوم السلف والسلفية قديمًا وحديثًا

د. سليمان الشواشي

إن إدراك الحقائق في الذهنية رهين الدلالة اللغوية، ما في ذلك شك، فالألفاظ أوعية للمعاني، وهي ترجمان عن خوالج الإنسان ورؤاه، ومعنى ذلك: أن هناك علاقة لا انفصام لها بين اللغة والفكر، ولكن بعض الألفاظ قد يعترها غموض أو إبهام، أو يصبح لها دلالات عديدة، نتيجة أوضاع تمر بها الأمة الناطقة بتلك اللغة، وقد استفاد السفسطائيون من غموض الألفاظ، واستغلوها في هدم حقائق العلم ومبادئ الأخلاق، ولذلك عمد «سقراط» إلى تحديد معاني الألفاظ، حتى يعيد للحقيقية يقينيتها، ويدفع عنها الشك والنسبية، كما نبه «بيكون» إلى الأخطاء التي تنشأ عن غموض اللغة، والتي كثيرا ما تكون سببا في إعاقة العقل عن الوصول إلى الحقيقة.^(١)

ويعد لفظ (السلفية) من أكثر الألفاظ ترجرجا عند الباحثين والمفكرين، قديما وحديثا، فكثيرا ما نجد استعمالا لهذا اللفظ في معان عامضة، ودلالات مبهمة.

فابن منظور مثلا: يحدد المعنى اللغوي لكلمة سلف بقوله: هو من تقدمك من أبائك وذوي قرابتك الذين هم فوقك في السن والفضل، ولذا سمي الصدر الأول من التابعين: السلف الصالح^(٢).

(١) توفيق الطويل: أسس الفلسفة ص ١٩٠، وقد سمي «فرنسيس بيكون» هذا النوع من الأخطاء بأوهام السوق.

(٢) لسان العرب، مادة سلف، دار لسان العرب بيروت م ٢ ص ١٨٤

أما الشهرستاني: فإنه يطلق هذا الألفاظ على مذهب ديني معين، وهو مذهب أهل السنة، مبرزاً في الآن نفسه خصائص هذا المذهب في تقرير المسائل العقدية، فيقول:

وأما السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل ولا تهدفوا للتشبيه، فهم: مالك بن أنس، إذ قال: الابتداء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، ومثل أحمد ابن حنبل، وسفيان الثوري، وداود بن علي الأصفهاني، ومن تابعهم^(١).

وأيضاً نجد الأستاذ محمد عابد الجابري يستخدم هذا المفهوم في ثلاث دلالات مختلفة: سلفية دينية، وسلفية استشرافية، وسلفية ماركسية^(٢).

كما أن لهذا المصطلح معنى آخر يدل على ما سماه أنور عبد الملك بـ (الأصولية)^(٣)، إلى غير ذلك من الاستعمالات التي لا تخضع إلى وضوح مفهومي دقيق.^(٤) ونظراً إلى ما يكتنف هذا اللفظ من غموض وعدم تدقيق، فإننا سنحاول تحديد معناه وضبط مفهومه، حسب التطور التاريخي أولاً، وحسب المنهج والمضمون ثانياً، حتى تكون اللغة - بحق - أداة التفاهم والتعبير عن الأفكار.

وعلى هذا الأساس فقد قسمنا هذا البحث إلى مبحثين رئيسين، تناولنا في المبحث الأول الجذور التاريخية لمفهوم السلف والسلفية، وفي البحث الثاني حللنا مفهوم السلف والسلفية عند رائدي النهضة الإسلامية الحديثة (الأفغاني وعبد).

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ٩٣/١

(٢) مرشد محمد: مقال عنوانه: (بحثاً عن الأسس النظرية لفكر الأفغاني وعبد)، نشر ضمن مقالات أخرى في كتاب دروس في الحركة السلفية، منشورات عيون الدار البيضاء، المغرب ص ٥١

(٣) الفكر العربي في معركة النهضة، الترجمة العربية، دار الآداب بيروت، ط ٣، ١٩٨١ ص ٢٦

(٤) انظر ص ١٩ من هذا البحث

المبحث الأول

الجدور التاريخية لمفهوم السلف السلفية

اتفق معظم أصحاب المعاجم اللغوية^(١) على أن المراد «بالسلف»: الجماعة المتقدمون، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى:

﴿بَجَعَلْنَاهُمْ سُلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ﴾^(٢).

(الزخرف، آية: ٥٦)

ولكن هذا اللفظ سرعان ما اكتسب معنى اصطلاحيا، حيث صار يطلق على إحدى الطوائف الدينية التي اختطت لنفسها منهجا معيناً للوصول إلى الحقيقة الدينية، وهو إثبات السمع على العقل، والاقتصار على الدلالة الظاهرية للنصوص الشرعية، رافضة بذلك التأويل، والاحتكام إلى العقل ومقاييسه، وعلى هذا الأساس صار مصدر العلم عند هذه الطائفة: آية محكمة وحديثا مسندا، ولا أدري^(٣). ومعنى ذلك: أن «لا أدري» تعد من العلم في نظر السلف، إذ كان صوابا من القول، قال عبدالله بن عمرو بن العاص: من سئل عما لا يدري فقال: لا أدري، فقد أحرز نصف العلم، وقال مالك بن أنس: إذا ترك العالم لا أدري أصيبت مقاتله^(٤).

وقد نشأت هذه الطائفة كرد فعل على انتشار ظاهرة التأويل التي نشأت

(١) الراغب الأصفهاني: المفردات ص ٢٣٩. الزمخشري: أساس البلاغة ص ٢١٧، ابن منظور: لسان العرب مادة «سلف».

(٢) الزخرف: ٥٦

(٣) ابن عبد ربه: العقد الفريد ٢٦٩/١. ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، دار الجيل، بيروت ١٩٧٣، «ذم الصحابة للرأي» ٥٣/١

(٤) ابن عبد ربه: العقد الفريد ٢٦٩/١

بنشؤ مقالاتي الجهمية^(١) والقدرية^(٢) في نفي الصفات، ومسؤولية الإنسان عن أفعاله، حيث رأت في ظاهرة التأويل تعطيلاً للنصوص، واتباعاً للهوى، وبالأحرى فتنة في الدين، لأن الاستناد إلى هذا المنهج من شأنه أن يفتح الباب على مصراعية في وجه النزعات الفلسفية، ولذلك كان السلف أول من رد على منكري الصفات، وكذلك القائلين بحرية أفعال العباد، وصنفوا مؤلفات ورسائل كثيرة في هذا المجال. ويعد كتاب «عقائد السلف» للأئمة: أحمد بن حنبل، والبخاري، وابن تيمية، والدارمي، خير دليل على ذلك.^(٣)

ونحن إذا أمعنا النظر في مصنفات السلف وبخاصة أهل القرن الثاني والثالث، وحتى الرابع، فإننا نلاحظ أن هذه التسمية تنطبق انطباقاً كلياً على المحدثين، ومن سار على منهجهم في التمسك بصريح القرآن، وناطق السنة،

(١) نسبة إلى جهم بن صفوان المتوفى سنة ١٢٨هـ / ٧٤٥م. ومقاتله ذات شعبتين: إحداهما تتضمن نفي الصفات الإلهية كلها حيث يقول: لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفات يوصف بها خلقه. والشعبة الثانية: تتضمن الجبر: وهو أن الإنسان - في نظره - لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالقدرة ولا الاستطاعة. وقد تبرأ المعتزلة منه لقوله بالجبر. ولمزيد من التوضيح انظر: البغدادي «الفرق ص ٢١١»، الشهرستاني «الملل والنحل» ١/ ٨٦: ومن المراجع الحديثة: القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة «مطبعة المنار. مصر ١٣٣١هـ، خالد العسلي: جهم بن صفوان ومكانة في الفكر الإسلامي، رسالة ماجستير، المكتبة الأهلية بغداد. ١٩٦٥.

(٢) القدرية: ظهرت هذه الفرقة في آخر أيام الصحابة على يد معبد الجهني (ت ٨٠هـ)، وغيلان الدمشقي (ت ١٠٥هـ)، والجعد بن درهم، (ت ١١٨هـ)، ويزعم هؤلاء أن كل عبد خالق لفعله، ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى. (الجرجاني: التعريفات ص ٩٢)، ولمزيد من التوضيح انظر: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفريق ص ١٨، الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٣٠، عبد الجبار الهمداني: فضل الاعتزال، وطبقات المعتزلة: فصل في ذم القدرية ص ١٦٧. ومن المراجع الحديثة بحث بعنوان «موقف السلطة الأموية من القدرين الأوائل» لصاحب البحث، نشر بالنشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين. العدد السابع ١٤٠٥ - ١٩٨٤م

(٣) تحقيق علي سامي النشار وعمار الطالبي. نشر منشأة المعارف الإسكندرية ١٩٧١م وانظر أيضاً الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ٩٩، والفصل الثالث. (الصفاتية).

ورفض استخدام العقل، سواء في الأصول أم في الفروع.^(١)

والأدلة على ذلك كثيرة:

١ - استدلال هذه الطائفة على منع الاجتهاد، وضم القول بالرأي في أمر الدين^(٢).

٢ - ما نجده مبثوثا في أدبيات القرن الثالث والرابع من أشعار وأقوال، تبرز لنا مدى الصراع بين أهل النقل وأهل الرأي.

ذكر ابن قتيبة^(٣): أن إسماعيل بن حماد بن النعمان (أبو حنيفة) ولي قضاء البصرة للمأمون فمدحه مساور فقال:

إذا ما الناس يوما قايسونا بآبدة من الفتيا طريفة
أتيناهم بمقياس صحيح تلاد من طراز أبي حنيفة
إذا سمع الفقيه بها وعاءها وأثبتها بحبر في صحيفة
فأجاب مجيب من أهل الحديث

إذا ذو الرأي خاصم عن قياس وجاء ببدة هنة سخيفة
أتيناهم بقول الله فيها وآثار مبرزة شريفة

(١) قال الشهرستاني: أما أحمد بن حنبل وجماعة من أهل السنة فجروا علي منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث، وسلكوا طريق السلامة، وقالوا: نؤمن بما ورد في الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل، الملل والنحل ١٠٤/١، ومن المراجع الحديثة في هذا الغرض: مقدمة مصطفى حلمي لكتاب نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية: تأليف هنري (لاووت)، حيث ضبط فيها قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي. دار الأنصار. ط. أولى، ١٣٩٦/١٩٧٧، ص ٣١

(٢) من ذلك استدلالهم بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «تفترق أمتي على سبعين فرقة، أعظمها فتنة: قوم يقيسون الدين برأيهم، يحرمون ما أحل الله، ويحلون ما حرم الله. ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله. طبعة دار الفكر بيروت، ١٦٣/٢. وأيضا ما ذكره ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين ٢٥١/١. فصل نهى الصحابة عن القياس.

(٣) المعارف، ص ٤٩٥

فكم من فرج محصنة عفيف أحل حرامه بأبي حنيفة
وبين الإمام الشافعي: أن مصدر العلم هو الرواية والسماع، وأن العلوم التي
تستند إلى مصدر آخر كالعقل مثلاً ليست من الدين في شيء، حيث قال:
كل العلوم سوى القرآن مشغلة إلا الحديث وإلا الفقه في الدين
العلم ما كان فيه قال: حدثنا وما سوى ذلك وسواس الشياطين^(١)
وأنشد عبدالله بن أحمد بن حنبل عن أبيه^(٢).
دين النبي محمد آثار نعم المطية للفتى الأخبار
لا تخذعن عن الحديث وأهله فالرأي ليل والحديث نهار
ولربما جهل الفتى طرق الهدى والشمس طالعة لها أنوار
وعلى هذا الأساس فمن اشتغل بعلم الكلام ولو كان من أجل المنفعة عن
عقيدة السلف، فلا يعتد برأيه، ولا يطمأن إلى معتقده^(٣).
ولعل في ذكر هذه الحادثة ما يكشف لنا عن مدى غلو هذه الطائفة
وتشددها في الالتزام بمنهجها.

ذكرت عدة مصادر: أن الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ)، الزاهد المشهور
صنف مصنفات عديدة على منهج المتكلمين، للرد على المعتزلة، ورغم ذلك
فقد كان ابن حنبل يكرهه، لاشتغاله بعلم الكلام وتصنيفه فيه، حتى اضطر إلى
الاختفاء، خوفاً من شغب الحنابلة، ولما مات لم يصل عليه إلا أربعة نفر^(٤).

(١) ابن كثير: البداية والنهاية ٢٥٤/١٠٦

(٢) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ٧٩/١

(٣) قال أبو يوسف: من طلب الدين بالكلام تنزق، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس، ومن طلب
غرائب الحديث كذب. «ابن قتيبة: عيون الأخبار ١٤١/٢، السطر الأخير. وقال الشافعي:
لئن يلقى الله العبدُ بلك ذنب ما عدا الشرك أحب إليّ من أن يلقاه بعلم الكلام. (ابن كثير:
البداية والنهاية ٢٨١/١٠).

(٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان ٥٧/٢. دار صادر، ابن الأثير: الكامل ٢٩٨/٥

وهكذا يتبين لنا: أن هذه الطائفة قد رفضت استخدام القياس في المسائل
الفقهية، ونهت عن الاشتغال بعلم الكلام، وقصرت معرفتها على الأحاديث النبوية
ولو كانت ضعيفة.^(١)

ولعل هذا ما جعلهم يسمون أنفسهم «بأهل السنة»^(٢)، ويتهمون خصومهم
بترك السنة، والخروج عن الجماعة^(٣) ولكن المعتزلة لم يسلموا لهم بهذه التسمية
بل نازعهم فيها، وادعوا أنها لا تنطبق إلا عليهم^(٤)، ويبدو أن العدواة المتأصلة
بين هاتين الطائفتين جعلت كلا منهما تلقب نفسها بالألقاب المدح والثناء، وتلقب
خصيمتها بالألقاب الذم والشنآن، فالمعتزلة تلقب أهل السنة بالحشوية^(٥) والقدرية،
والمجبرة والمشبهة، وغيرها من الألقاب. قال عبد الجبار: فلان من أهل السنة
والجماعة: معناه من أصحاب الحديث والمشبهة^(٦). وأهل السنة سموا المعتزلية
بالقدرية، والجهمية، والمعتلة، والمعتزلة عن الحق، وغيرها من الأسماء.^(٧)

قال الشهرستاني: ولما كان المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون، سمي
السلف صفاتية، والمعتزلة معطلة^(٨).

وذكر الصفدي^(٩) أبياتا من الشعر، تهجو فيها كل فرقة الأخرى، تضمنت
أشهر هذه الألقاب.

(١) محمد أبو زهرة في كتابه: ابن حنبل، ص ٢٣٦، وانظر كتاب الاجتهاد والتجديد في التشريع
الإسلامي، تأليف لجنة من الأساتذة ص ٢٤٤.

(٢) المقبلي: العلم الشامخ ص ٢٩٧، ٣٠٠.

(٣) أحمد بن حنبل: المسند ٢/٢٩٩. دائرة المعارف الإسلامية: مادة سنة م ١٢ ص ٢٨١.

(٤) عبد الجبار المهداني: فضل الاعتزال ص ١٨٥، ١٨٦.

(٥) م.ن. ص ٢٧٢. السطر قبل الأخير.

(٦) م.ن. ص ١٨٧، ١٩٩.

(٧) الملطي: التنبيه والرد ص ١٢٩، البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١١٤، المقبلي: العلم الشامخ
ص ٣٠٠.

(٨) الملل والنحل ١/٩٢.

(٩) الغيث المنسجم في شرح لامية العجم. المطبعة الأزهرية ١٣٠٥ هـ / ١ / ٢٤٣.

قال بعض أهل العدلية:

لجماعة سموها هواهم سنة . وجماعة حمر لعمرى موكفة
قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفة^(١)
وأجاب بعض أهل السنة:

عجبا لقوم ظالمين تلقبوا بالعدل ما هم فيه لعمرى معرفة
قد جاءهم من حيث لا يدرون تع طيل ذات الله مع نفي الصفة

وهكذا فإن مصطلح السلف أو أهل السنة لا يوحى بالمدح والإطراء بصفة مطلقة، بل يوحى أيضا بمعاني الذم والجهل في نظر الخصوم من المعتزلة وغيرهم وعلى كل فإن بعض الأحداث قد ساعدت على إبراز أهمية هذه الطائفة، وما تتمتع به من نفوذ لدى العوام. من ذلك مثلا: أن المعتزلة عندما حاولت فرض مبادئها وخاصة مبدأ «خلق القرآن» أظهرت هذه الطائفة استماتة قوية في الدفاع عن رأيها، وتحول زعيمها المضطهد أحمد بن حنبل إلى شخصية دينية ذائعة الصيت، إلى حد أن نسجت حولها الأساطير.^(٢)

ولكن يجب أن لا ننسى الجانب السياسي لهذا المصطلح: وهو أنه أطلق مقابلا لمصطلح الشيعة^(٣)، كما تتبع الأستاذ «لوي غاردي» النشأة السياسية لهذا المصطلح، فبين أن «أهل السنة» هم أولئك الذين ارتضوا الأمر الواقع، وقبلوا

(١) البلكفة: هي الإيمان بصفات الله، حسب ظواهر النصوص، من غير شرح ولا تأويل، روي عن الوليد بن مسلم أنه قال: (سألت مالك بن أنس وسفيان، الثوري، والليث بن سعد، عن الأخبار التي جاءت في الصفات (يعني صفات الله) فقالوا: أمروها كما جاءت، بلا كيف. أحمد أمين، ضحى الإسلام ١٤/٣، الطبعة العاشرة، دار الكتاب العربي بيروت).

(٢) ذكر ابن خلكان: أنه عندما توفي أحمد بن حنبل حضر جنازته من الرجال ثمانمائة ألف، ومن النساء ستون ألفاً، وقيل: إنه أسلم يوم موته عشرون ألفاً من النصارى واليهود والمجوس. وفيات الأعيان ٦٥/١. دار صادر.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية م ١٢، ٢٨١

التحكيم^(١)، ومعنى ذلك: أن أصلهم قديم، يرجع إلى بعض الشخصيات الدينية التي ظهرت مع معاوية إبان الفتنة، وأيدت الحكام الذين أتوا من بعده، خوفاً من التطرف الشديد لحزبي الخوارج والشيعة.

وفي النصف الثاني من الحكم الأموي بدأ السنيون يأخذون شكل حركة دينية «عامة، يهتم أنصارها بالفقه وعلوم الدين، ثم دعموا موقفهم تدريجياً في مواجهة الحزبين الأولين، وضموا الجانب الأكبر من جمهرة المسلمين^(٢)، لاسيما بعد أن نصرهم المتوكل^(٣) وظاهرهم على أعدائهم من المعتزلة، والفلاسفة، وسائر المتكلمين. فقد ذكر المسعودي^(٤): أن المتوكل أمر بترك النظر والمباحثة في الجدل، والترك لما كان عليه الناس أيام المعتصم^(٥) والواثق^(٦)، وأمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر الشيوخ المحدثين بالتحديث، وإظهار السنة والجماعة.

واستمر هذا الصراع عنيفاً بين المعتزلة وأهل السنة إلى أن ظهر أبو الحسن الأشعري^(٧)، الذي حاول أن يوفق بين السمع والعقل، وأن يجعل حداً لغلو هاتين

-
- (١) الإسلام: الأمس والغد، ص ٣٣
 - (٢) محمد محمود ربيع: النظرية السياسية لابن خلدون، ص ١٦
 - (٣) هو المتوكل على الله، تولى الخلافة سنة (٢٣٢هـ/٢٤٧)، وبه يتبدى العهد العباسي الثاني، الذي يعرف عند المؤرخين بعهد نفوذ الأتراك.
 - (٤) مروج الذهب، تحقيق شارل بلا. بيروت ١٩٧٤م. ٥/٥
 - (٥) المعتصم العباسي (١٧٩ - ٢٢٧هـ) هو محمد بن هارون الرشيد، بويع بالخلافة سنة ٢١٨هـ يوم وفاة أخيه المأمون، وبعهد منه، وهو فاتح عمورية، وباني مدينة سامراء (الزركلي الأعلام ٣٥٠/٧ ط الثانية).
 - (٦) الواثق بالله (٢٠٠ - ٢٣٢هـ / ٨١٥ / ٨٤٧م) بن المعتصم بالله، من خلفاء الدولة العباسية تولى الخلافة سنة ٢٢٧ هـ، بعد وفاة أبيه، فامتحن الناس في خلق القرآن، ودامت خلافته خمس سنوات (الزركلي: الأعلام ٤٤/٩).
 - (٧) أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ - ٣٢٤هـ / ٨٧٤ - ٩٣٦م) علي بن إسماعيل أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة، كان من الأئمة المتكلمين. ولد بالبصرة، وتلقى مذهب المعتزلة، ثم خالفهم وانفصل عنهم، له مصنفات عديدة، منها: مقالات الإسلاميين وقد تابعه في مذهبه عدد من العلماء أمثال: الباقلاني، والإسفرائيني، والغزالي، وغيرهم. (السبكي، الطبقات ١١٧/٣)

الطائفتين، ولكن آراء الأشعري لقيت نوعاً من المقاومة والتضييق، كشأن أغلب المذاهب إبان ظهورها، لاسيما من لدن الحنابلة الذين بدا لهم هذا المذهب الجديد، وكأنه حركة اعتزالية معتدلة، فهاجموه بشدة، وكانوا يقولون: إن الأشعري ظل على مذهب الاعتزال زماناً طويلاً، ثم تركه وأتى بمقالة خبط بها عقائد الناس^(١).

ولعل هذا ما جعل الأشعري يؤكد: أنه تابع في منهجه وآرائه للإمام أحمد ابن حنبل، إذ يقول: «قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا عز وجل، وسنة نبينا - صلى الله عليه وسلم - وما روي عن الصحابة والتابعين، وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتمدون، وبما كان يقول به أبو عبدالله أحمد بن حنبل نضر الله، وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته، قائلون، ولما خالف قوله مجانبون، لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به يد المبتدعين، وزيع الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم....^(٢)».

ولكن هذه الجفوة بين الحنابلة والأشاعرة لم تدم طويلاً إذ سرعان ما تم بينهما التصالح، لاسيما عندما وجد الأشاعرة المناصرة من الوزير المشهور «نظام الملك»، وبذلك صار مصطلح السلف أو أهل السنة عباءة كبيرة، يتغطي بها الفقهاء والمحدثون، والأشاعرة والمتصوفة^(٣).

غير أن انتصار السلف أو أهل السنة على خصومهم العقلانيين، وسيطرتهم بالاشتراك مع حركة التصوف على الحياة الدينية والفكرية طيلة قرون عديدة، لم ينتج عنه أي تطور في التفكير الديني في الإسلام، بل آل الأمر إلى جمود فكري وتحجر مذهبي، سواء في الأصول أم في الفروع، وصار التقليد والاتباع سمة

(١) السبكي: طبقات الشافعية ١١٧/٣

(٢)

(٣) انظر: مادة سنة، دائرة المعارف الإسلامية. ٢٨١/١٢م

مميزة للحياة الدينية والفكرية في تلك العصور، إلى أن ظهر ابن تيمية (٧٢٨هـ، ١٣٢٨م)، الذي هاله ما وجد عليه المسلمين: من ضعف، وتدهور، وانحلال فرأى أن العلاج الوحيد لهذه الآفات لا يكون إلا بالرجوع إلى عقيدة التوحيد الصافية قبل أن يطرأ عليها الفساد، وتعتريها البدع والخرافات والأوهام. وقد تأثر بابن حنبل في الأصول والفروع، وتابعه في الدعوة إلى رد الاعتبار إلى الدين، وإحياء مذهب السلف، والرد على الفرق المناوئة: كالمعتزلة، والرافضة، والمتصوفة الذين انحرفوا عن منهج التصوف السني، ولذلك نعتت حركته بالحركة السلفية^(١) وعلى الرغم من أن ابن تيمية لم ينجح في نشر دعوته السلفية في عهده لعوامل عديدة^(٢)، فإن أفكاره لم تندثر من بعده، بل ظلت تختمر في الذهن الإسلامية، حتى ظهرت من جديد على يد ابن قيم الجوزية ٧٥١هـ / ١٣٥٠م)، الذي قام بتنظيم وتبويب ونشر الفكر السلفي.

ولكن انتشار مبادئ هذه الحركة على نطاق واسع لم يحدث إلا في مطلع القرن الثامن عشر، حين ظهر محمد بن عبد الوهاب (١١١٥هـ = ١٧٠٣م / ١٢٠٦هـ = ١٧٩١م) الذي استخلص من دراساته الدينية، وأبحاثه في آثار أحمد بن حنبل، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية، فهمهم للإسلام، وتصورهم لعقيدة التوحيد، وطرق المعرفة عندهم، وقارن ذلك بما كان سائدا في عصره، لاسيما فيما يتعلق بالجانب العقدي، فتبين له أن العقيدة الإسلامية قد خالطتها مساوئ كثيرة، لا تمت إلى الدين بصلة، ولذلك دعا إلى تطهير هذه العقيدة، بإزالة

(١) توفيق الطويل: العرب والعلم ص ١٦٠، محمد خليل هراس، ابن تيمية السلفي: نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات، ط. أولى ١٣٧٢هـ / ١٩٥٢م، المطبعة السلفية بطنطا، هنري لاوست. نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، ترجمة محمد عبدالعظيم.

(٢) من بين هذه العوامل: ١. الجمود والتقليد اللذان سيطرا على الحياة الدينية والفكرية سيطرة مطلقة. ٢. إن الدولة التي وقعت في عهدها هذه الدعوة لم تكن دولة عربية بل كانت دولة المماليك، ليس لها من اتساع الأفق حتى تدرك الإصلاح الديني وأبعاده. ٣. انشغال المسلمين في الشام - مهد هذه الدعوة - بمحاربة الصليبيين والتتار.

الشبهات عنها، ودحض الأوهام التي ألصقت بها، ونبذ البدع والتوسل بالأولياء. وبهذا الاعتبار تعد دعوة محمد بن عبد الوهاب دعوة سلفية محضة، نظرا للأسس الذي انبنت عليها، وهي القيم الإسلامية السلفية، وقد تابعت في الدعوة محمد بن علي السنوسي الخطابي، الجزائري الأصل «١٧٨٧ - ١٨٥٩م»، صاحب الدعوة السنوسية، مع اختلاف ضئيل في المنهج والأسلوب.

ومن خلال هذا العرض نستطيع أن نحدد المعنى الاصطلاحي للفظ «السلفية»، فنقول: إنه يطلق على كل حركة دينية يريد أصحابها أن يردوا الجماعة الإسلامية إلى سنن الرعيل الأول والسلف الصالح، وأن يزيلوا عنها البدع ومستحدثات الأمور. ومعنى ذلك: أن السلفية هي حركة دينية تطهيرية، تستند في دعوتها إلى أصل ثابت، وهو التمسك بالماضي، والإعجاب به إلى حد التقديس والإجلال، وأن الخير كله في الوقوف عند القدماء، واتخاذ سلوكهم وعقائدهم وأفكارهم المثل الأعلى الذي ينبغي الاقتداء به، ومحاكاته في الحياة العملية والفكرية جميعا.^(١)

ولكن هذا المعنى الاصطلاحي للسلفية لم يستقر طويلا في الذهنية الإسلامية، إذ سرعان ما أضيفت إليه دلالات جديدة، ومضامين إيجابية نتيجة لمجموعة من الأحداث والتفاعلات، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، سواء على مستوى العالم العربي الإسلامي، أم على المستوى العالمي الأشمل، ويظهر ذلك بصورة جلية في الحركة الإصلاحية التي تزعمها الأفغاني وعبد، فقد أكد كل منهما في مناسبات عديدة: أن من بين الأهداف التي يسعى إليها فهم الدين على طريقة سلف الأمة^(٢)، وعلى هذا الأساس نعتت هذه الحركة

(١) عبدالعزيز الأهواني: السلفية الجديدة، مجلة الثقافة العدد ١٠، ٢٤ / ٩ / ١٩٦٣، القاهرة ص ٤، وانظر أيضا: نيفين عبد الخالق مصطفى، إشكاليات التراث والعلوم السياسية، مجلة المستقبل العربي، العدد ٨٤، فيفري ١٩٨٦، ص ٥

(٢) رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ١١/١

بالحركة السلفية، وتم تصنيفها ضمن الحركات السلفية^(١)

المبحث الثاني

مفهوم السلف والسلفية عند رائدي النهضة الإسلامية

الحديث (الأفغاني وعبد)

إذا تتبعنا مختلف الاستعمالات لكلمة (سلف) عند قطبي الحركة: الأفغاني وعبد، فإننا نلاحظ أنهما لم يلتزما تحديدا معينا، ولا مفهوما واضحا لهذه الكلمة فالأفغاني مثلا يستخدم كلمة (السلف) في نفس المعنى الذي استخدمته الحركة الوهابية، وهو رد الجماعة الإسلامية إلى سنن الرعيل الأول والسلف الصالح، وإزالة البدع التي علقت بالعقيدة الإسلامية خلال عصور الانحطاط، وفي هذا المعنى يقول الأفغاني في أحد فصوله بالعروة الوثقى: (..... ورجاؤنا في الراسخين من علماء العصر أن يسعوا جهدهم في تخليص هذه العقيدة الشريفة من بعض ما طرأ عليها من لواحق البدع،... ويذكروا العامة بسنن السلف الصالح وما يعملون)^(٢). وذلك أثناء حديثه عن انتشار عقيدة القضاء والقدر في المسلمين المتأخرين بصورة محرفة، على أنها جبر يؤدي إلى التواكل والتكاسل.

وجاءت هذه اللفظة مرة أخرى عند حديثه عن تقلب أحوال المسلمين من القوة إلى الضعف، دون أن يزول الإسلام منهم، فكانوا متمسكين (بأصول

(١) Laoust: Le reformisme orthodoxe de salafyya et les caracteres generaux de son orientation actuelle, in R.E.I./tome - 6 - وهو عبارة عن مجموعة من المحاضرات شارك بها أصحابها في ندوة ثقافية بمراكش، خلال العام الدراسي ٨١ - ٨٢، منشورات عيون الدار البيضاء، المغرب ص ١١، ص ٢٥ - ٣٨، ص ٥١ - ٥٩ وهناك مراجع أخرى تعرضت إلى هذه التسمية، انظرها في ص ١٩ من هذا البحث.

(٢) العروة الوثقى، نشر دار العرب القاهرة، ١٩٥٧م فصل القضاء والقدر، ص ٤٩

الفضائل الموروثة عن أسلافهم، ولهم حسن الإذعان بما جاء به شرعهم، وكتاب الله متلو على ألسنتهم، وسنة نبيهم يتناقلونها، وسيرة الخلفاء الراشدين والسلف الصالح مرسومة على صفحات نفوسهم الخاصة^(١).

ومرة تستخدم هذه الكلمة للدلالة على أولئك الذين نصرُوا الإسلام، وجاهدوا في سبيله في عهدي النبوة والخلافة الراشدة، وبذلك وقع قصر معنى السلف على الجيل الأول من المسلمين، الذي يمثل العهد الذهبي للإسلام. أما بعد ذلك فقد حدث الخلاف السياسي بين علي ومعاوية، وظهرت بسببه الأحزاب السياسية التي استخدمت الدين لنصرة مبادئها، مما أدخل على العقيدة الدينية الاضطراب والابتداع، وفي هذا المعنى يقول محمد عبده: «ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين»

الأول تحرير الفكر من قيد التقليد. «أي تقليد أرباب المذاهب»، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى منابعه الأولى، واعتباره ضمن موازين العقل البشري^(٢).

ولكن محمد عبده لم يقتصر على هذه الدلالة لكلمة «سلف»، بل استعملها في موطن آخر للدلالة على التراث الرئيسي للإسلام السني في عهد ازدهاره، فكبار علماء الكلام وعلماء التفسير في القرن الثالث، والرابع، وحتى السادس الهجري: كالأشعري، والباقلاني، والماتريدي، والطبري، والأصفهاني، والقرطبي، هم أيضاً من السلف^(٣). ويرى أن من أسباب الجهل بالدين في عصره إهمال آثار السلف^(٤). أي عدم معرفة تراث هؤلاء المتكلمين والمفسرين كما

(١) م.ن: فصل الفضائل والردائل وأثرهما، ٥٩.

(٢) رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده ١١/١، أما الأمر الثاني فهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير.

(٣) الإسلام والنصرانية ص ١٩٨

(٤) م.ن

أطلق لفظ السلف على الأشاعرة عند تفسيره لصفة «الرحمة»^(١) وعلى المحدثين عند تفسيره لمعنى الشفاعة^(٢)، ولكن المعنى الذي شدد عليه أكثر من غيره هو فهم الدين وأصوله حسب منهج السلف من الصحابة وكبار التابعين، قبل ظهور الخلاف السياسي بين علي ومعاوية وتوظيف الدين لنصرة الأحزاب والمذاهب، وهكذا فإن حركة الأفغاني وعبداه عندما دعت إلى الرجوع إلى طريقة السلف، كانت تهدف أساساً إلى الاقتداء بهم في تصورهم للذات الإلهية، وفهمهم لأصول العقيدة الدينية، لأنهم آمنوا بالله من غير تشبيه ولا تعطيل، وآثروا استدلال القرآن والسنة على منطق الفلاسفة وجدل المتكلمين، فكانت العقيدة عندهم صافية نقية بعيدة عن هرطقة الفرق ومخرقة المتصوفة: فالدعوة إذن إلى الإيمان بالعقيدة الدينية على شاكلة السلف: هي التي كانت سبباً في تسمية هذه الحركة بالحركة السلفية (ولكن الاشتراك في الدعوة إلى تطهير العقيدة لا يعني أنها تابعة في مبادئها ومناهجها إلى الحركة السلفية القديمة، التي مثلها أحمد بن حنبل وتلاميذه الروحيون، ومنهم: ابن تيمية، وابن عبد الوهاب. وإنما لكل منهما مبادئها الخاصة، وأهدافها المعينة، وأدواتها المعرفية المعتمدة. فمن مبادئ الحركة السلفية القديمة: إصلاح العقيدة من الداخل، أي تخليص الدين من كل ما طرأ عليه من بدع وخرافات وأوهام، لأن صفاء العقيدة في نظرها من شأنه أن يعيد للإسلام نضارته وإشعاعه، وبالأحرى يعيد للمسلمين قوتهم وعزتهم.

أما أداة المعرفة عندها فهي النقل دون سواه، وموقفهم من المتشابه: التفويض، والتسليم^(٣). ونتيجة لذلك لم تعترف بالعقل كمصدر أساسي من مصادر المعرفة، بل ناصبته العداوة واتهمته أنصاره من المعتزلة والفلاسفة بالزيغ

(١) تفسير المنار. مطبعة المنار. ط أولى ١٣٤٦ هـ/ ٧٦.

(٢) م. ن ٣٠٧/١.

(٣) انظر قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي. مصطفى حلمي، مقدمة كتاب نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، تأليف هنري لاووس، ترجمة محمد عبد العظيم ص (مرجع سابق).

والضلال. وليس هذا الموقف خاصا بان تيمية، بل تابعة في ذلك محمد بن عبد الوهاب، على الرغم من تباعد الزمن بينهما، واختلاف الظروف التي عاش فيها كل منهما، فابن تيمية مثلاً عندما حارب الفلسفة لم تكن تمثل في عهده دعامة أساسية في الحياة الفكرية، بل كانت تعد نوعاً من الترف العقلي، أما في عهد ابن عبد الوهاب، فقد صارت الفلسفة أساس النهضة الأوروبية، والقطب الذي تدور حوله مختلف التيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ولذلك فالازورار عنها وتجاهل دورها في الحياة الفكرية اقتداء بالسلف يعد هروباً من الواقع، وعدم إدراك للقوانين الاجتماعية في النهضة والسقوط، وتبعاً لهذا الموقف فإن الحركة السلفية القديمة لم تحاول أن تمد بصرها خارج العالم الإسلامي وتسعى إلى التعرف على أسباب النهوض والتطور في أوروبا، وإنما انكفأت على نفسها، وارتدت إلى تقاليد القديمة، ولم تعبر إلا برد فعل واحد، وهو التثبيت بالنزعة السلفية، متخذة منها درعاً يحمي هويتها القومية.^(١)

ونتيجة لذلك لم تدع هذه الحركة إلى الاهتمام بالإصلاح الشامل لأوضاع المجتمع الإسلامي: السياسية منها، والاجتماعية، والاقتصادية، وإنما اقتصر في دعوتها كما ذكرنا على الإصلاح العقدي فقط، ولعل هذا النوع من التفكير هو الذي يعنيه الأستاذ «جب» بقوله: «إن التفكير الإسلامي يتميز بالذرية والافتقار إلى روح التركيب الموحد»^(٢).

أما حركة الأفغاني وعنده فقد كانت وليدة الأوضاع السيئة التي عاشها المجتمع الإسلامي خلال القرن التاسع عشر، حيث كان المسلمون يعانون في هذه الفترة من الاستبداد العثماني، والغزو الاستعماري بنوعيه: العسكري والثقافي، ونتيجة لذلك لم تقتصر دعوتهما الإصلاحية على إصلاح العقدة فقط، كما فعل ابن تيمية وابن عبد الوهاب،

(١) هذا رأي عدد من الباحثين الغربيين، وقد أطلقوه على بلدان «العالم الثالث» عندما اصطدمت بالغرب، غير أن هذا الرأي قد حاد عن الصواب نتيجة التعميم والإطلاق، وقد تنبه إلى ذلك الأستاذ غالي شكري، ورد على هذه النظرية، مبيناً أنها لا تنطبق إلا على أقلية من البلدان، بل على أقلية من الحركات الإصلاحية. (غالي شكري: النهضة والسقوط، ص ٣٥)

(٢) الاتجاهات الحديثة في الإسلام. ص ٩٦

وإنما تناولت مختلف جوانب الحياة الإسلامية: سياسية كانت أو اجتماعية، ويظهر ذلك من خلال استعراضنا لجملة من مبادئ هذه الحركة وهي:

١ - التأكيد على «أن نهضة المسلمين لا يمكن أن تحصل إلا بالرجوع إلى العقيدة الإسلامية الصافية زمن النبوه والخلافة الراشدة، واتخاذ سلوك السلف الصالح في هذه الفترة قدوة ومثالا، ولذلك عملت هذه الحركة على إحياء الدين وتصحيح مفاهيمه، والكشف عن حقائقه، لأن الإسلام في نظرها بعد تجديد تفكيره هو خير الأديان من جميع الوجوه، وأكثرها صلاحية للعصر الحاضر.

٢ - مقاومة الاستعمار الأوروبي بجميع أشكاله: السياسية، والثقافية، والاقتصادية. واعتبار ذلك واجبا دينيا على المسلمين، وامتدادا طبيعيا لمبدأ الجهاد الذي فرضه الإسلام لنصرة أهله والدود عن كيانهم وتراثهم.

٣ - تجديد اللغة العربية وحمايتها من خطر التغريب، باعتبارها أداة هذا الدين ووعاء التراث الحضاري الإسلامي.

٤ - التوفيق بين الدين ومقتضيات المدنية الحديثة، والدعوة إلى الاقتباس من الغرب في حدود ما ينفع المسلمين، ويدفع عجلة التطور عندهم: كالعلوم الصحيحة، والصناعات المفيدة، والتأكيد أن هذه الأشياء هي من روح الإسلام الأصيلة، وليست وليدة الحضارة الغربية.

٥ - مناهضة الحكم الاستبدادي الذي كان سببا في تعفن الأوضاع في العالم الإسلامي، والمطالبة بحياة سياسية حرة، يمارس فيها الشعب حقوقه السياسية في ظل نظام دستوري برلماني^(١).

(١) من المراجع الهامة التي تحدثت عن مبادئ حركة الأفغاني وعبد: جب: الاتجاهات الحديثة في الإسلام ص ٦٠، أحمد الخشاب: الاجتماع الديني. ص ٣٤٥، محمد المراكشي: تفكير محمد رشيد رضا ص ٨٨، تشارلز ادامز: الإسلام والتجديد في مصر، نقله إلى العربية عباس محمود، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة ١٣٥٣ هـ ١٩٣٥ م.

أما الأساس المعرفي عند هذه الحركة: فهو النص والعقل معا. وإذا تعارض العقل مع ظاهر الشرع يجب تقديم العقل على ظاهر الشرع،^(١) وهذا المنزع يعد إمتداداً للتيار الفكري المتحرر في الإسلام، الذي مثله المعتزلة والفلاسفة، وبذلك فإن رائدي هذه الحركة: الأفغاني وعبد، يؤكدان عدم تعارض النقل مع العقل، لأن الإسلام شجع العقل، وأدان التقليد الأعمى، فلا خلاف في نظرهما بين الدين والفلسفة، أو بين الدين والعلم.

ونحن إذا قارنا بين مباديء هاتين الحركتين ومصادر المعرفة عندهما فإننا نلاحظ اختلافا كبيرا بينهما، فالحركة السلفية القديمة قد اكتفت بإصلاح العقيدة، ورأت في ذلك هدفاً الأسمى وغايتها المثلى، بينما حركة الأفغاني وعبد لم تكن بذلك، بل اتخذت إصلاح العقيدة نقطة انطلاق في معالجتها لمختلف الشؤون الإسلامية، وبالتالي فقد وظفت العقيدة في إصلاح السياسة والاقتصاد والاجتماع، وكذا كانت نظرتها إلى الإصلاح نظرة شمولية، وتبعاً لهذه النظرة اعتمدت كل حركة على أساس معرفي معين، فالحركة السلفية القديمة أثرت النص على العقل، وعادت الفلسفة، وبذلك كان الفكر «التيمي» هو المصدر الأساسي لرواد هذه الحركة، وعلى رأسهم محمد بن عبد الوهاب ومحمد بن علي السنوسي، وولي الدين الدهلوي، وغيرهم^(٢).

أما حركة الأفغاني وعبد فقد بأت العقل المكانة التي يستحقها، واعتبرته مصدراً أساسياً من مصادر المعرفة، وكان ابن رشد، ومسكوية، وابن خلدون، ولوتر، وغيزو^(٣)، مصدر الهام لكل من الأفغاني وعبد^(٤).

(١) محمد عبد: الإسلام والنصرانية ص ٧٢ - ٧٣.

(٢) الصعيدي: المجددون في الإسلام. ص ٤٣١

(٣) كان الأفغاني معجباً بآراء «غزو»، حتى إنه استشهد به في كتابه «الرد على الدهريين» ص ١١٢ ولغيزو كتاب التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية، ترجمة نعمة الله خوري. انظر غالي شكري: النهضة والسقوط ص ١٨٣

(٤) كانت مكتبة محمد عبد تحوي فيما تحويه من الكتب العديدة: كتاب إميل، لروسو، =

وبذلك حل الفكر الاصلاحى الجديد عدة إشكاليات، انطلاقاً من إشكالية العلاقة بين الإسلام والعقل، فأشكالية العلاقة بين الدين والدولة، فالعلاقة بين النموذج الإسلامى والنموذج الغربى. وهذا ما جعل الأستاذ محمد عمارة يطلق على هذه الحركة اسم (السلفية العقلانية)^(١).

أما أنور عبد الملك فقد رفض مصطلح «السلفية» وفَضَّل استعمال عبارة (أصولية إسلامية) Fondamentaliste^(٢) لأن رائدى هذه الحركة: الأفغانى، وعبد، يتصوران الإصلاح مزيجاً من المحافظة على مصادر الإيمان الخالصة من التحريفات التي نتجت عن عصور الانحطاط، والأخذ بمقومات الحضارة الأوروبية الحديثة، وقد وافقه الأستاذ محمد المراكشى على هذه التسمية، وبين أنه وإن إستعمل عبارة السلفية الجديدة فقد استعملها في الاتجاه والمفهوم أنفسهما.^(٣)

واستعمل الأستاذ حسن حنفي عبارة «الأصولية الإسلامية في سلسلة من المقالات التي نشرت بجريدة الوطن الكويتية، ولكن في غير المعنى الذي قصده أنور عبد الملك، وإنما للدلالة على حركة الإخوان المسلمين، والفصائل المتفرعة عنها.^(٤) كما تناول عدد من المستشرقين هذه المسألة بالدرس والتحليل، ومن

= وكتاب (التربية)، لسبنسر، وروايات تولستوي، ومؤلفاته التعليمية، وكتاب (حياة يسوع «لشترأوس، وتآليف رينان (عثمان أمين، محمد عبده ص ٢٣).

وكان على اتصال ببعض المفكرين الأوروبيين، فكتب رسالة إلى تولستوي، وذهب إلى برايتون، لمقابلة سبنسر، وكان يزور أوروبا كلما سنحت له الفرصة، لتجديد نفسه، كما كان يقول، ولإنعاش آماله في شفاء العالم الإسلامى من حالته الحاضرة. (رشيد رضا، تاريخ..... محمد عبده ١/٨٤٦)

- (١) التراث في ضوء العقل. دار الوحدة. بيروت. ط.. أولى ١٩٨٠. ص ١٤
- (٢) الفكر العربى في معركة النهضة. الترجمة العربية، دار الآداب. بيروت. ط ٣، ١٩٨١. ص ٢٦
- (٣) تفكير محمد رشيد رضا ص ٨٩
- (٤) انظر بحث فؤاد زكريا بعنوان مستقبل الأصولية الإسلامية، وهو بحث نقدي، في ضوء دراسة للأستاذ حسن حنفي، مجلة «فكر للأبحاث والدراسات» العدد الرابع. فبراير ١٩٨٥. القاهرة.

ص ١٦

هؤلاء: شارني Charnay، ولاووست Laoust، ورون دو Rondot. فشارني مثلاً تحدث عن الحركة السلفية باعتبارها حركة تجديدية، تسعى إلى تحقيق المؤاممة بين الإسلام ومتطلبات العصر، ولذلك نعتها «بالسلفية العصرية» معتبراً السيد أمير علي بالهند، والشيخ محمد عبده بمصر، خير ممثلين لها^(١). أما لاووست^(٢) ورون دو^(٣)، فقد أطلقا لفظ السلفية على الأفغاني ومحمد عبده، من غير أن يصفيا هذه الحركة بأي نعت من النعوت.

كما نجد بعض الدارسين قد أطلق على حركة الأفغاني وعبده «سلفية الرواد»، تمييزاً لها عن سلفية شكيب أرسلان، ورشد رضا، ثم الإخوان المسلمين^(٤).

ولكن هذه التسميات وإن بدت متفقة في الدلالة، إلا أنها تفتقر إلى الدقة والتحديد، لأن كل واحدة منها راعت جانباً دون بقية الجوانب الأخرى، فلا يمكن أن نسميها بالسلفية العقلية، لأنها لم تعتمد على العقل وحده، بل وقفت بين العقل والنقل، وجعلت كلا منهما سنداً للآخر، كما لا يمكن أن نسميها بالأصولية الإسلامية، لأن هذه الحركة قد استعملت لفظ السلفية في مقام الثناء والإطراء، وكأنها تحبذ الانتساب إلى ذلك، فضلاً عن كون مصطلح الأصولية الإسلامية لم يبق وقفاً على الأفغاني وعبده، بل صار له معنى فضفاضاً، يشمل عدة حركات إسلامية أخرى.

ولا يمكن أيضاً أن نطلق عليها اسم «السلفية الجديدة»، لأن الجديد بعد

انظر:

(١) Normes et valeurs dans L'ISLAM contemporain Chap. V: Le sacre et le moderne ed. Payot- Paris 1976 page 225 a245.

(٢) Le reformisme orthodoxe de Salafyya et les caracteres generaux de son orientation actuelle/in R.E.I./tome - 6 - / 1932.

(٣) L'islam et les musulmans d'aujourd'hui Paris 1958 - 1959 page 238.

(٤) كمال عبداللطيف: الخطاب النهضوي المعاصر، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد ١٧.

مدة زمنية يصير قديماً، وفعلاً فإننا نجد من يطلق «السلفية الجديدة» على مالك بن نبي، وعلال الفاسي، ومحمد المبارك، وأبي الأعلى المودودي^(١).

ويبدو أن التسمية المناسبة والتي تعد جامعة مانعة كما يقول المنطقة في تعريفهم للحد هي: «السلفية التجديدية»، فلفظ السلفية اسم مدح، لا سيما بالمفهوم الذي حدده كل من الأفغاني وعبد، وحتى إن أخذناه بصورة مطلقة فإنه لا يطلق إلا على المصلحين الذين حاربوا الخرافة والأوهام والبدع، لاستجلاء حقيقة الدين وجوهره، حتى تبقى العقيدة الدينية غضة غريضة في النفوس، كما أن هذا الاستعمال ليس خاصاً بالحركات الإصلاحية في الإسلام، بل نجده في ميادين الأدب والفن، والكلاسيكية كما عرفت الآداب والفنون الأوروبية، كانت تحاكي عصرًا ذهبياً سابقاً، وهو الأدب الإغريقي في عصر إزدهاره بأثينا. وحركة التجديد في الشعر العربي على يدي البارودي وشوقي، كانت تنظر إلى الشعر العباسي على أنه المثل الأعلى في الصياغة والأسلوب، وبهذا الاعتبار فسلفية الأفغاني وعبد ليست ارتداداً إلى التقاليد القديمة، أو لجوءاً إلى الماضي لاتخاذها إيديولوجية مقاومة كما زعم بعض الباحثين الغربيين وعلى رأسهم «جيرار شاليان» الذي ادعى بأن هذه النزعة كانت سمة الصفوة التقليدية في البلاد العربية، اثناء تعرضها إلى الهجمة الإمبريالية للغرب^(٢). وإنما هي الحركة الوحيدة التي كانت على وعي تام بمجريات الأحداث، ومعطيات الصراع، ومعرفة دقيقة لقوانين التطور والانحلال الاجتماعية، ولذلك عندما شعرت هذه الحركة بتفوق الاستعمار الغربي حضارياً أعادت النظر في القيم المتداولة: عقدية كانت، أو

(١) م. ن.

(٢) غالي شكري: النهضة والسقوط ص ٣٨. كما أورد هذا الرأي الأستاذ هشام شرابي حيث يقول: وبسبب ضعف الإسلام المادي والعسكري الواضح، عبرت كبرياء الاتجاه الإصلاحي عن نفسها بموقف دفاعي، لكنه اتخذ شكلاً عدوانياً، هو الشكل الأفضل لإخفاء إحساسها بالمعذب بالعجز، كان طبيعياً أن تسعى حالة ذهنية كهذه إلى البحث عن الحماية، بحجز حالها ضمن رؤية الماضي المجيد (المثقفون العرب والغرب ص ٤٦).

اجتماعية، أو سياسية، وعملت على إزالة كل أسباب التخلف والانحطاط والانتقال مباشرة إلى النضال من أجل تحقيق أهدافها المتمثلة في الحرية، والاستقلال والنهضة في مختلف المجالات، مستلهمة في ذلك تجربة الغرب. وعلى هذا الأساس لم يكن الماضي عند هذه الحركة شيئاً مقدساً بذاته، بل رأينا كلا من الأفغاني وعبدہ يختزلان اثني عشر قرناً من التاريخ الإسلامي، ليعودا إلى عصر النبوة والخلافة الراشدة، من أجل بناء أمة إسلامية قوية، قادرة على رد التحدي الغربي في واجهتيه: العسكرية، والثقافية.

ولكن الملفت للنظر أن أحد الباحثين^(١) تناول هذا الموضوع بالدرس والتحليل مبيناً العلاقة بين الاتجاه السلفي الحديث، وبين الجماعة الإسلامية المتقدمة التي سميت بالسلف، وتساءل عن هذه النسبة، هل هي مجرد نسبة زمنية؟ أو هي نسبة منهجية؟ أو هي نسبة محتوية ومضمون؟ ثم تطرق الباحث - بعد أن أجاب عن هذه الإشكاليات - إلى الحديث عن الحركات السلفية الحديثة التي تحركت - حسب رأيه - في أزمنة متقاربة، من غير تنسيق بينها، وهي حركة الإخوان المسلمين في مصر، وحركة الجماعة الإسلامية، ومؤسسها أبو الأعلى المودودي في شبه القارة الهندية وحركة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ومؤسسها عبدالحميد بن باديس، من غير أن يشير إلى الحركة الإصلاحية التي تزعمها السيد جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، والتي نعتها كثير من الباحثين - عرباً ومستشرقين - بالحركة السلفية، فضلاً عن الأثر العظيم الذي كان لهذه الحركة في بعث النهضة: الدينية والفكرية، والسياسية، والاجتماعية، في معظم البلدان الإسلامية. ويمكن أن نورد شذرات عن هذا التأثير حتى يدرك القارئ أن اختزال حركة كهذه ليس من الموضوعية أو الإنصاف في

(١) راجع الكردي: بحث بعنوان (الاتجاه السلفي بين التأصيل والمواجهة) شارك به في ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، البحرين ٣ - ٦/١٤٠٥هـ، ٢٥ - ٢ / ١٩٨٥م نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج ص ٢٢٧.

شيء، ففي مصر خطب سعد زغلول في بعض الاجتماعات وقال للمصريين: (لست خالق هذه النهضة كما قال بعض خطبائكم، لا أقول ذلك، ولا أدعيه، بل لا أتصوره، إنما نهضتكم قديمة من عهد محمد علي وعرابي، وللسيد جمال الدين واتباعه وتلاميذه أثر كبير، وهذا حق يجب ألا نكتمه، لأنه لا يكتُم الحق إلا ضعيف)^(١).

كما أوضح العقاد ما كان لجمال الدين ومحمد عبده في نفوس الجيل اللاحق فقال: (فبعد جمال الدين ومحمد عبده أصبح هم كل شيخ ناشيء أن يصبح أستاذاً إماماً، ونمطاً آخر من جمال الدين، ومن هنا نشأت مدرسة رشيد رضا ومصطفى المراغي، وطنطاوي جوهرى، وعبدالعزیز الزهراوي، ومحمد الخضري، ومحمد المهدي، والنجار، وغيرهم، ولكن الشيخ عبدالعزیز كان يتشبه بجمال الدين، حيث يتشبه أقرانه بالأستاذ الإمام)^(٢).

وعن شكيب أرسلان يقول الشرباصي: (إنه يجمع بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، في مجال تأثره البليغ بهما)^(٣).

ويرى تشارلز آدمز في عبدالعزیز جاویش أنه كان في حياته السياسية العنيفة أقرب إلى جمال الدين منه إلى الشيخ محمد عبده)^(٤).

كما كان للأفغاني وعبده أثر ظاهر في بلدان المغرب العربي الإسلامي ففي تونس كانت بذرة الإصلاح التي بذرها خير الدين التونسي قد نمت وأينعت، ولما ظهرت دعوة الأفغاني وعبده زادت قوة وثباتاً، فلم ير رجال الإصلاح غضاضة من الالتفاف حولها، والسير على منهجها، وكان معظم هؤلاء من شيوخ الزيتونة: أمثال سالم بو حاجب، والشيخ محمد النخلي، والشيخ محمد الطاهر

-
- (١) المغربي عبدالقادر: جمال الدين الأفغاني، ذكريات وأحاديث ص ١١.
(٢) عباس محمود العقاد: رجال عرفتهم، كتاب الهلال عدد ١٥١، أكتوبر ١٩٦٣م، ص ٢٠١.
(٣) شكيب أرسلان: داعية العروبة والإسلام، سلسلة أعلام العرب، سبتمبر ١٩٦٣م، ص ٧٠.
(٤) الإسلام والتجديد في مصر، ص ٢٠١.

بن عاشور، والشيخ محمد بن الخوجة التونسي^(١).

ولكن أكثرهم تأثراً بهذه الدعوة وبخاصة في المجال السياسي، هو الشيخ عبد العزيز الثعالبي، الذي عارض سياسة الاندماج مع المستعمر الفرنسي، ودعا إلى استقلال البلاد، والحفاظ على عروبته وإسلامها، حيث أنشأ حزباً سياسياً سنة ١٩٢٠م سماه (الحزب الحر الدستوري التونسي) ودخل في صراع مرير مع المستعمر الفرنسي، من أجل تحقيق هذه الأهداف^(٢).

كما امتد هذا التأثير إلى رجال الإصلاح بالجزائر، فكان التناغم والتجاوب بينهم وبين دعوة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. ومن أشهر هؤلاء: محمد بن الخوجة، والشيخ عبد الحميد بن سماعة^(٣)، فضلا عن إمام النهضة الإسلامية بالجزائر، ومؤسس جمعية العلماء الجزائريين: عبد الحميد بن باديس^(٤).

ونحن إذا تأملنا مختلف الأنشطة التي كان يقوم بها هؤلاء الأتباع والمريدون فإننا نلاحظ أنها لا تتعدى الدعوة إلى إصلاح الأوضاع السياسية، وتجديد المفاهيم الدينية في الإسلام، والأخذ بأسباب النهوض والتطور، فضلا عن المنافحة عن الإسلام، والرد على خصومه من علمانيين ومستشرقين، وهذه مرتكزات الإصلاح عند الأفغاني وعبده.

ومن ثم فإن رائدي الحركة السلفية التجديدية (الأفغاني وعبده) قد وجهها حركتهما الإصلاحية وجهة معينة، وهي الجمع بين التجديدين الديني والمدني، أي ضرورة الربط بين الإصلاح السياسي وبين الإصلاح الديني، لأن الاقتصار على أحد النوعين من هذا الإصلاح لن يجدي نفعاً، بل سيكون كالماء ليس له إناء.

(١) رشيد رضا: تاريخ.. محمد عبده ١٠٥٧/١ - ١٠٥٨، وأيضاً الشيخ محمد الفاضل بن عاشور: الحركة الأدبية والفكرية في تونس، دار الهناء القاهرة، ص ٥٧

(٢) م. ن

(٣) رشيد رضا، تاريخ.. محمد عبده ٨٧٢/١.

(٤) الشيخ عبد الحميد بن باديس: مجالس التذكير، المقدمة، ط وزارة الشؤون الدينية ١٤٨٢ هـ - ١٩٨٢م قسنطينة ١٠/١

وهذه الخاصية هي التي ميزت حركة الأفغاني وعنده دون سائر الحركات الإصلاحية الأخرى.

وبهذا الاعتبار لم يعد مصطلح (السلفية) خاصاً بتلك الحركة الدينية التي تتمسك بالماضي وتقده، وتنصرف عن شواغل الحاضر وقضايا المستقبل وتعتمد على التقليد والاتباع، وإنما صار لهذا المصطلح مضمون إيجابي وهو التشديد على مواءمة الإسلام للتمدن الحديث، وقدرته على تلبية مطالب الحياة العصرية، بل استجابته لبناء نهضة إسلامية حديثة، وفي ذلك تأكيد واضح على ربط الدين بالحياة، ومزج الزمني بالروحاني.

ولكن هذه الحركة - وإن حققت بعض النجاح في الإصلاح الديني - إلا أنها فشلت في إصلاحها السياسي، ويرجع ذلك إلى اصطدامها بظروف تاريخية صعبة، لعل أبرزها تحول الدول الرأسمالية الأوروبية إلى إمبرياليات، وغزوها واحتلالها لعدة بلدان إسلامية، ومن البديهي أن يخفت الغزاة كل صوت يدعو إلى الإصلاح، إضافة إلى مناهضة الحكام المسلمين لهذه الحركة التي أعلنت ثورتها الجامحة ضد الاستبداد والحكم المطلق^(١).

ويبدو أن مبادئ هذه الحركة لم تذهب بذهاب رائديها، وإنما ظلت تختمر في الفكرية الإسلامية، حتى ظهرت في شكل أحزاب سياسية، كالحزب الحر التونسي، بزعامة الشيخ عبدالعزيز الثعالبي بتونس، وحزب الاستقلال بزعامة محمد علال الفاسي بالمغرب، وحركات إصلاحية عديدة، كجمعية العلماء المسلمين الجزائريين برئاسة الشيخ عبد الحميد بن باديس، والجماعة الإسلامية بالهند بزعامة الشيخ أبي الأعلى المودودي، وحركة الإخوان المسلمين بمصر برئاسة الشيخ حسن البناء.

وهنا يحق لنا أن نتساءل هل التزمت هذه الحركات والأحزاب بالمفهوم

(١) انظر رشيد رضا، تاريخ.... محمد عبده ج/ ١، حيث دَوّن المؤلف المحن والشدائد التي تعرض لها الأفغاني وعنده بسبب دعوتها إلى إدخال الأنظمة الدستورية البرلمانية.

الذي حدده الأفغاني وعبد له مصطلح السلفية، أو رجعت إلى تلك الدلالة التي تبلورت على يد محمد بن عبد الوهاب، أم أنها تجاوزت هذا وذاك، وقدمت رؤية إسلامية جديدة لهذا المصطلح؟ إنطلاقاً من ظروف زمنية، ومكانية معينة؟ ثم هل إن سلفية المشرق ككل، وسلفية أختها ورببتها في المغرب متحدة الرؤى والأساليب؟ أم أن بينهما تبايناً واختلافاً؟ سواء على المستوى النظري أم على المستوى الفعلي والممارسة؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة هي التي سيدور حولها البحث القادم إن شاء الله.

ثبت المصادر والمراجع المذكورة في الهوامش مع ترتيب أسماء المؤلفين حسب أحرف الهجاء.

ابن الأثير عز الدين علي بن محمد.

الكامل في التاريخ، الطباعة المنيرية، القاهرة ١٣٤٨ هـ.

ابن باديس عبد الحميد.

مجالس التذكير، طبع وزارة الشؤون الدينية بالجزائر، ط أولى قسنطينة

١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م.

ابن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل

المسند، دار صادر بيروت، د.ت

ابن خلكان: شمس الدين أبو العباس أحمد بن إبراهيم.

وفيات الأعيان، تحقيق. احسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٧٢ م.

ابن عاشور، محمد الفاضل

الحركة الأدبية والفكرية في تونس، جامعة الدول العربي، معهد الدراسات

العالية، دار الهناء مصر د.ت.

ابن عبدالبر، أحمد بن محمد.

جامع بيان العلم وفضله، دار الفكر، بيروت د. ت.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد.

العقد الفريد، القاهرة ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٥

ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم.

عيون الاخبار، المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣ م.

المعارف، تحقيق، ثروت عكاشة، دار الكتب المصرية ١٩٦٠ م

ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبدالله.

اعلام الموقعين، دار الجيل، بيروت ١٩٧٣.

ابن كثير، اسماعيل بن عمر.

البداية والنهاية، ط أولى مكتبة المعارف، بيروت ١٩٦٦م

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري.

لسان العرب، طبعة دار لسان العرب، بيروت د.ت

أبو زهرة محمد

ابن حنبل حياته، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة د. ت ص ٢٣٦ الأشعري
أبو الحسن علي بن اسماعيل.

الابانة عن أصول الديانة طبع الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ١٩٧٥م.

الاصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهاني.

المفردات في غريب القرآن تح، سيد كيلاني، دار المعرفة بيروت د.ت الأفغاني
جمال الدين

الرد على الدهريين نقله من الفارسية إلى العربية الشيخ محمد عبده بدون بيانات
النشر.

العروة الوثقى، نشر دار العرب، القاهرة ١٩٥٧.

أمين أحمد

ضحى الاسلام ج ٣ ط عشرة دار الكتاب اللبناني بيروت د. ت

أنور عبدالملك.

الفكر العربي في معركة النهضة، الترجمة العربية، دار الآداب بيروت ط
الثالثة ١٩٨١م.

الأهواني عبدالعزيز

السلفية الجديدة، مجلة الثقافة العدد العاشر ١٩٦٣/٩/٢٤، القاهرة

البغدادي أبو منصور عبد القاهرة بن طاهر
الفرق بين الفرق تح محمد محي الدين عبدالحميد
دار المعارف بيروت د. ت
تشارلز آدامز.

الاسلام والتجديد في مصر نقله إلى العربية عباس محمود، لجنة ترجمة
دار المعارف الاسلامية القاهرة ١٣٥٣هـ / ١٩٣٥م.
جب هاملتون

الاتجاهات الحديثة في الاسلام، ترجمة هاشم الحسيني مكتبة الحياة
بيروت ١٩٦٦م.

الجرجاني علي بن محمد
التعريفات، الدار التونسية للنشر د. ت
خالد العسلي

جهنم بن صفوان ومكانته في الفكر الاسلامي المكتبة الأهلية بغداد ١٩٦٥
الخشاب احمد.

الاجتماع الديني، مكتبة القاهرة الحديثة، ط ثانية ١٩٧٦ ربيع محمد
محمود.

النظرية السياسية لابن خلدون ط أولى دار الهناء للطباعة ١٩٨١.
رضا محمد رشيد.

تاريخ الاستاذ الامام محمد عبده، ط أولى دار المنار مصر ١٣٥٠هـ تفسير
المنار، مطبعة المنار، ط أولى ١٣٤٦هـ.

الزمخشري جار الله.

أساس البلاغة، تح، عبد الرحيم محمود القاهرة ١٩٥٣

السبكي تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب

طبقات الشافعية الكبرى ط أولى المطبعة الحسينية مصر ١٣٢٤ هـ شرابي هشام.

المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر بيروت ١٩٧٣

الشرباضي أحمد.

شكيب أرسلان، داعية العروبة والاسلام، دار الجيل للنشر، بيروت ١٩٧٨.

الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم.

الملل والنحل، تح. محمد سيد كيلاني ط ثانية، دار المعرفة بيروت ١٩٥٧.

سليمان

موقف السلطة الأموية من القدرين الأوائل.

النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ع ٧ سنة ١٤٠٥ هـ / م ١٩٨٤.

المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر. المطبعة النموذجية، القاهرة د.ت.

الصعيدى عبد المتعال

المجددون في الاسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر، المطبعة النموذجية، القاهرة د.ت.

الصفدي صلاح الدين ابيك

الغيث المنسجم في شرع لامية العجم المطبعة الأزهرية ١٣٠٥ هـ

الطويل توفيق

أسس الفلسفة ط خامسة دار النهضة القاهرة ١٩٦٧.
العرب والعلم
العقاد عباس محمود
رجال عرفتهم، كتاب الهلال عدد ١٥١ أكتوبر ١٩٦٣.
عمارة محمد
التراث في ضوء العقل دار الوحدة ط أولى بيروت ١٩٨٠
غالي شكري
النهضة والسقوط، الذار العربية للكتاب تونس ١٩٨٣.
فؤاد زكريا
مجلة (فكر - للأبحاث والدراسات العدد الرابع فبراير ١٩٨٥ م. القاهرة.
الجهمية والمعتزلة، مطبعة المنار مصر ١٣٣١ هـ.
لاووست هنري
نظريات شيخ الاسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، ترجمة محمد
عبدالعظيم دار الأنصار ط أولى ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٧.
محمد خليل هراس
ابن تيمية السلفي ط أولى المطبعة السلفية بطنطا ١٣٧٢ هـ / ١٩٥٢ م.
محمد عبده
الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ط سابعة دار المنار مصر ١٣٦٧ هـ
المراكشي محمد
تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار ١٨٩٨ / ١٩٣٥
الدار التونسية للنشر تونس ١٩٨٥.

المسعودي علي بن الحسين.

مروج الذهب ومعادن الجوهر تح. شارل بلا، بيروت ١٩٧٤ المغربي
عبدالقادر.

جمال الدين الأفغاني

ذكريات وأحاديث ط ثانية دار المعارف مصر ١٩٤٦.

المقبلي صالح بن محمد

العلم الشامخ في إثبات الحق على الأدباء والمشايخ، القاهرة ١٩٢٣
الملطي أبو الحسن محمد بن أحمد.

التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع تح. زاهد الكوثري ١٩٤٩
نيفين عبدخالق مصطفى.

اشكالية التراث والعلوم السياسية

مجلة المستقبل العربي العدد ٨٤ فيفري ١٩٨٦.

الهمذاني عبدالجبار

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة تح. فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر
١٣٩٣هـ / ١٩٧٤م.

المصطلحات المستعملة في البحث

م.ن: المصدر أو المرجع نفسه

تح.: تحقيق

د. ت: دون تاريخ